

Középige és medialitás – filozófiai lehetőségek és nyelvi korlátok?

1. Az alany és az alany-állítmány struktúra ellenében

1.1. Középige a nyelvben

Az indoeurópai nyelvek az igenemek közül rendszerint az *aktív* és a *passzív* tartják számon, de vannak ún. *középigék*, avagy mediális igék – mint a klasszikus görög vagy a szanszkrit nyelvekben – amelyek nem tisztán cselekvő vagy elszenvedő jelentéssel bírnak. Benveniste írja a középige esetén

az alany a folyamat színtere/helye, még akkor is, ha ez a folyamat [...] tárgyat kíván; az alany egyaránt központja és végrehajtója a folyamatnak; ő visz végbe valamit, ami ugyanakkor benne is megy végbe.¹

Benveniste kimutatta, hogy a középige nem csupán egy köztes vagy kevert forma, hanem egy *önálló igei diatézis*. Az ősi indoeurópai nyelvekben két diatézis létezett: az *aktív* és a *mediális*. Meghatározásában

az aktív igealak olyan folyamatot jelöl, amely az alanyon kívül zajlik le. A középige [...] ezzel szemben olyan folyamatot fejez ki, amely az alanyra irányul vagy benne megy végbe.²

Nyíró írja, hogy a klasszikus görögben e kettős rendszer egy köztes időszakban háromtagúvá vált, létrehozva az aktív – mediális – passzív hármasságát. A későbbi nyelvtörténeti fejlődés során azonban az aktív-passzív diatézis maradt fenn.³ A latinban már nem különül el morfológiailag a középige, azonban funkcionálisan, jelentésében számos ige rendelkezik mediális jelleggel. Ilyenek a *deponens* és a *reflexív*

1 | Lurcza Zsuzsanna (1985) – egyetemi adjunktus, Miskolci Egyetem, lakhely: Budapest, zsuzsanna.lurcza@uni-miskolc.hu

Émile Benveniste: *Problems in General Linguistics*. Transl. Mary Elizabeth Meek. University of Miami Press 1971. 148. A könyvből adott idézetek a szerző fordításai.

2 | Uo. 148.

3 | Vö. Nyíró Miklós: *Medialitás, eseményontológia, gyakorlat. Hermeneutikai útkeresések*. L'Harmattan, Bp. 2020. 27.

igék. A középigé az indoeurópai nyelvek többségében kettévált, vagy más formákba épült be. A magyar nyelvben a középigé a XVI. sz.-tól kezdődően egészen a XIX. sz. végéig az igenemek hármas felosztásában élt, míg a XIX és XX. sz. fordulóján eltűnik a grammatológiai felosztásból, német hatás nyomán a középigé visszahatónak minősül.⁴ Fejős összegzésében „a mediális igék kérdése máig megoldatlan kérdés a magyar nyelvészetben és a nemzetközi szakirodalomban is. Ezt a tényt az igenem fogalmának rendkívül komplex jellege magyarázza”.⁵ Abaffy meghatározásában a mediális igék közös tulajdonsága, hogy azok mindig tárgyatlan igék,⁶ ehhez Bene hozzászól egy másik közös tulajdonságot, hogy a mediális igéknek nincs agensük.⁷ Ez értelmezhető úgy is, hogy mediális ige esetén – az alany és a tárgy, a szubjektum és az objektum nem válik élesen külön, hanem az egyén mintegy helyet ad a történésnek. Megfigyelhető tehát egy grammatikai átrendeződés, amely a lexikális gazdagodással párhuzamosan alakult. A gondolkodás mechanizmusai mindinkább a tárgyak, dolgok, szubsztanciák, szubjektumok, esszenciák körül alakultak, mintsem a történés közegében. A középigéi formák, amelyek a kölcsönhatásokra vagy megélésre, részvételre összpontosítottak, háttérbe szorultak. A középigé eltűnése a modern nyelvekből így hozzákapcsolódik egy szemléletbeli váltáshoz is: míg a mediális szerkezettel operáló nyelveket áthatotta a történésjelleg, addig a modern filozófiában a „szubjektumközpontú gondolkodás” elnyomta a „középigés gondolkodást”. Benveniste rámutat egy új cselekvésnyelvtan megalkotásának a szükségességére.⁸ A kérdés viszont az, hogy lehet-e, s ha igen, hogyan, egy új cselekvésnyelvtant megalkotni? Avagy, a filozofálás nyithat-e lehetőségeket a „mediális gondolkodás” számára?

1.2. Nietzsche – az alany a grammatika bálványa, holott nincs cselekvő, csak történés

Nietzsche fölöttébb bizalmatlan a nyelv iránt. Egyfajta grammatikai korlátoltságot válasz fel, sőt, a nyelv ármányjellegét. A *bálványok alkonyában* írja:

a nyelv, úgy tűnik, csupán arra van kitalálva, ami átlagos, közepszerű és közlékeny. A beszéddel máris vulgarizálódik a beszélő.⁹

A szavak nem fedik le a dolgok lényegét, nincs ilyen lényegiség, sőt a nyelv egyenesen hazudik a valóságról, „az igazság nem más mint mozgó hadsereg metaforákból, metonímiákból, antopomorfizmusokból”.¹⁰ Nietzsche elgondolásában a nyelvtani struktúrák egyfajta *hít* formájában működnek – ahogyan erre Schlechta is felhívja a

4 | Bene Annamária: *Medialitás jelenségek a magyar nyelvben*. In: *Nyelvtudományi Értekezések*. Szerk. Korompay Klára. 160. sz. Akadémiai, Bp. 2011. 39.

5 | Fejős Edina: *A mediális ige kategóriája a régebbi magyar nyelvtanokban*. In: *LingDok. 4. Nyelvész-doktoranduszok Dolgozatai*. Szerk. Sinkovics Balázs. Szegedi Tudományegyetem Nyelvtudományi Doktori Iskola 2005. 69.

6 | Abaffy Erzsébet: A mediális igékről. *Magyar Nyelv* 1978/74. 280–293.

7 | Bene Annamária: i. m. 43.

8 | Émile Benveniste: i. m. 145–151.

9 | Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya avagy hogyan filozofálunk kalapáccsal*. Ford. Horváth Géza. Helikon Zsebkönyvek 9. 2015. 72. 26. af.

10 | Friedrich Nietzsche: *Igazság és hazugság nem morális értelemben*. Ford. Óvári Csaba. Attraktor, Bp. 2012. 5.

figyelmet¹¹ –, a hit közös grammatikája pedig e *hit közös filozófiáját* írja le, mely akadályozza az alternatív, szokatlanabb gondolkodásmódok kialakulását. A nyelvtan egyúttal *Volks-Metaphysik*:

ahol nyelvrokonság uralkodik, ki sem kerülhet, hogy ne támadjon a filozófiai rendszerek azonos fejlődése és egymásutánja, – hála a grammatika közös filozófiájának [...]; ugyanez elzárja az utat a világ megfejtésének egyéb lehetőségeihez. Az uraltáji nyelvterület filozófusai (akiknél az alany fogalma legkevésbé fejlett) bizonyonnyal másként szemlélik a világot.¹²

Éppen ezért fogalmazza meg Nietzsche e *hit* feladásának szükségességét:

Miért ne volna megengedett egy kis irónia az alannyal szemben is, ahogy az állítmánnyal és a tárggyal szemben megengedett? Nem emelkedhetne-e a filozófus a grammatikába vetett hit fölé?¹³

Nietzschénél megfogalmazódik a grammatikai szubjektum centrális helyébe vetett *hit*nek a kritikája:

Hajdanában ugyanis úgy hittek »a lélekben«, ahogy a nyelvtanban és a nyelvtani szubjektumban hittek: azt mondták, az »Én« a feltétel; a »gondolkodom« a predikátum, a feltételezett – a gondolkodás; tehát tevékenység, amelyhez egy szubjektumot kell okként gondolnunk.¹⁴

Nietzsche megfogalmazza az *alany-állítmány* logikájának kritikáját is, miszerint a nyelv ráerőlteti az alany-állítmány szerkezetet a valóságra, sugallva a cselekvő alany létét, holott csak történet van. Erre a jelenségre a villám villámlik – *der Blitz blitzt* – példáját hozza fel: „Ez mindenütt cselekvőt lát és cselekedetet: ez hisz az akaratban mint okban egyáltalán; ez hisz az »én«-ben, az énben mint létben, az énben mint szubsztanciában”.¹⁵

A *villám villámlik* kijelentés hamis szubjektumalkotását a következőképp tárgyalja:

ahogy a nép különválasztja a villámot annak felvillanásától, és az utóbbit cselekvésnek, egy szubjektum okozatának tekinti, melynek villám a neve, úgy választja el a népi morál is az erőt az erő megnyilvánulásaitól; [...] »a cselekvőt« pusztán hozzáköltik a cselekvéshez.¹⁶

11 | Karl Schlechta: Nietzsche über den Glauben in die Grammatik. *Nietzsche-Studien* 1972/1. No. 1. 353–358.

12 | Friedrich Nietzsche: *Túl az erkölcsök világán*.

https://mek.oszk.hu/04800/04812/04812.htm?utm_source=chatgpt.com [Letöltve: 2025.06.17.].

13 | Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Ford. és szerk. Tatár György. Ikon, Bp. 1995. 34. af.

14 | Uo. 54. af.

15 | Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. 26. 5. af.

16 | Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiája*. *Vitairat*. Ford. Óvári Csaba. Attraktor, Máriabesnyő 2019. 29.

Nietzschénél tehát a nyelvten megtéveszti, *félrevezeti* a gondolkodást. A nyelvten logikája *hamis* ontológiai és metafizikai feltételezéseket szül. Ha azt mondjuk: *a villám villámlik*, a nyelvtani szerkezet arra késztet, hogy feltételezzünk egy „valamit” – a villámot –, ami „csinál valamit” – villámlik –, pedig a villámlás maga a jelenség, nincs mögötte a tett alanya. Így a nyelv *hamis alanyt* kényszerít oda, ahol csak történés van. Ez a nyelvi illúzió vezet a filozófiai alapfogalmak kialakulásához. Nyelvtanilag kényszerül ki az alany. A nyelvten *mesterségesen és kényszeresen létrehoz egy tettetőt, egy aktort, álalanyokat* hoz létre, és az álalany a *nyelvten bálványa* lesz. A pusztán alanyiság grammatikai struktúrája hazugság, mert rögtön ontológiai státuszt ad valaminek, ami nem is létezik. Nietzschénél tehát a grammatika metafizikai báványképzés.

1.3. Heidegger igei ontológiája

Heidegger is megfogalmazza a nyelvten logikától való felszabadításának igényét.¹⁷ Nietzschétől különbözően azonban az olyan nyelvtani szerkezetekben, mint *a világ világlik* (die Welt weltet),¹⁸ *a nyelv beszél* (die Sprache spricht),¹⁹ *az idő időt* (die Zeit zeitigt),²⁰ *a dolog dologit* (das Ding dingt),²¹ *az alap alapoz* (Grund gründet),²² *a gondolkodás gondol* (Denken denkt),²³ az Ereignis er-eignet,²⁴ Heidegger nem a nyelvi illúziót leplezi le, hanem a nyelvet mint létfeltáró eseményt jeleníti meg. Míg Nietzsche szerint a grammatika hazugsága azt eredményezi, hogy minden cselekvést hamisan egy cselekvő szubjektumhoz kötünk, addig Heidegger önmagát kifejtő létmozgásként érti ezeket az igei szerkezeteket. Heidegger a nyelv lényegével való találkozást a következőképp vázolja: „a nyelvet úgy kellene megragadni, hogy az teljesen a miénk legyen (Ereignis)”²⁵ – mint „Versammlung in das Ereignis”,²⁶ eseményben való egybegyűjtés, összeállítás. Az ige nem mond valamit a világról, hanem a világ maga történik meg a nyelvben. Heidegger igei ontológiája az alany-állítmány szerkezetet a lét eseményszerűségének alárendelve újraértelmezi, míg Nietzsche a grammatika rejtett metafizikai előfeltevéseinek leleplezésére használja ugyanazt a nyelvi szintaxist.

Heideggernél a nyelv beszéde mint létfeltáró tevékenység érvényesül. A költeményben történés zajlik, „szavakba önti a hívott tárgyakat. [...] A hívás hív”,²⁷ „der

17 | Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen 1967. 165.

18 | Martin Heidegger: *A nyelv*. In: uő: *A dolog és a nyelv. Két tanulmány*. Ford. Joós Ernő. Sylvester János Könyvtár, Sárvár 2000. 51.

19 | Uo. 59.

20 | Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In: *Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 65*. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, Frankfurt am M. 1989. 384.

21 | Martin Heidegger: *A nyelv*. 31.

22 | Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 307.

23 | Martin Heidegger: *Was heisst Denken?* Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1954. 49.

24 | Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 3.

25 | Martin Heidegger: *A nyelv*. 56.

26 | Uo. 57.

27 | Uo. 76.

Ruf ruft”.²⁸ Meghívódnak a dolgok a nyelvbe, és ebben tárul fel a világ „ezek fogják a világ folyását (weiligen) szemléltetni”.²⁹ A dolgok megszűlik a világot, és a világ pedig dolgokat ajándékoz. A *dolgok* és a *világ*

egymásba kapaszkodnak. Ezért keresztezik egymást. Így lesznek egygyé. [...]. A német nyelv a kettőnek a központját a »zwischen« szóval fejezi ki, ami a kettő közötti hézagot jelenti [...]. A világ és a dolgok közötti bizalmas viszony csak ott jön létre, ahol az, mindkettő – világ és dolog – osztozik, világosan el vannak egymástól különítve, s külön is maradnak. A kettőnek a középpontjában, a világ és a dolog közötti térben (»inter«, »unter«), mondhatnánk azt is, a »rés«-ben uralkodik a »különb«ség (Scheid).³⁰

A különbség itt közvetít, „közbeeső találkozóhely” (Mitte).³¹ Ezt a különbséget a világ és a dolgok között, mely közvetít, Heidegger az *ereignet* igével fejezi ki. Heidegger *A nyelvben* kihangsúlyozza a *Zwischen* szót, mint külön-séget, hézagot, mely közép-pont.³² Az, hogy a nyelv beszél, azt jelenti, hogy: „amit mond, hívás lesz mindannak, ami kíván a hézagból (Unter-Schied) kiszabadulni (enteignen)”.³³

A grammatika alanyt követel – az indoeurópai nyelvekben ez alapstruktúra, Heidegger azonban filozófiai-poétikai gesztussal próbálja „elengedni” azt, mivel a nyelv(e) nem tud nem alanyyszerű lenni –, hacsak radikálisan nem hagyjuk el a nyelvet, vagy nem próbálunk más nyelveken vagy máshogyan beszélni (idegen nyelv, költői nyelv, spirituális nyelv...). Heideggernél a lét (Seyn) az *Er-eignis*, mely *ereignet* – „Das Wesen des Seyns als Ereignis”.³⁴ Ez a létfeltáró esemény a lét igazsága: „Dieses Ereignis ist die Wahrheit des Seyns”,³⁵ a jelen-lét (Da-sein) eseménye nem más, mint a lét igazságának megnyilatkozása. Ugyanakkor az Ereignis valamiféle közvetítő *közép*.³⁶

A Φαίνεσθαι mint megmutatkozás, megnyilvánulás,³⁷ a művészet mint költés (Dichtung),³⁸ a műalkotás mint a létnek a megnyilatkozása, kilépés az el-nem-rejtettségből, ἀλήθεια,³⁹ az igazság működésbe lépése (Sich-ins-Werk-Setzen),⁴⁰ a mű művé-válása (Werkwerden) mint az igazság megtörténésének módja,⁴¹ szintén túllépni szándékszik az alany-állítmány metafizikai logikáján.

28 | Uo. 77.

29 | Uo. 78–80.

30 | Uo. 84–86

31 | Uo. 86.

32 | Uo. 92.

33 | Uo. 106.

34 | Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 8.

35 | Uo. 27.

36 | Uo. 73.

37 | Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 28.

38 | Martin Heidegger: *Holzwege*. In: *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914 – 1970. Band 5*. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, Frankfurt am M. 1977. 59.

39 | Uo. 21.

40 | Uo.

41 | Uo. 48.

1.4. A nyelvben való történés mozzanata Gadamernél

Gadamernél a műalkotás (Seinsweise des Kunstwerks)⁴² és a játék létmódja (Seinsweise des Spieles),⁴³ a kép létmódja – ahol a kép létfolyamat (Seinsvorgang), amelyben a lét értelmes-látható megjelenéshez (Erscheinung)⁴⁴ jut –, illetve a megértés mint történés és a *hatástörténet* (Wirkungsgeschichte) hasonlóképpen felülírni igyekeznek az alany-állítmány logikáját. Gadamer a nyelv univerzalitását, a gondolkodás és nyelv egységét állítja előtérbe, nála „a nyelv benne rejlik a gondolkodásban”,⁴⁵ és a „tapasztalat is nyelvi jellegű”.⁴⁶ A nyelvben való történés mozzanatát Gadamer bemutatja a keresztyén *inkarnáció*, az *ige testté válása* által is, ahol „a szó tiszta történés”.⁴⁷ A misztérium egysége, istenatya, istenfiú, szellem egysége a nyelv közegében zajlik.⁴⁸ A szó hallhatóvá válása és isten tetté válása, a szó testté válása, a *verbum* problematizálásakor kerül kifejtésre. A szó tárgyalásakor fejt ki Gadamer, hogy „az olyan mint valami tükör, amiben a dolgot látjuk”.⁴⁹ A nyelv spekulatív struktúráját írja le a tükröződés által: „a spekulatív itt a tükrözés viszonyát írja le”.⁵⁰ Aquinói Tamást idézve fejt ki, hogy a szó olyan, mint a fény, mely láthatóvá tesz.⁵¹ A szó történés a láthatóvá tételben és az ige megtörténésében. Gadamernél a medialitás mint *közép* a nyelv összefüggésében jelenik meg: „a nyelv mint közép s az inkarnációtörténés volta”.⁵² A nyelvi megértés mintegy középre állítja azt, amiről a megértés folyik. Gadamer gondolkodásában „a nyelv médiuma az, amelyből egész világtapasztalatunk s így a hermeneutikai tapasztalat is kibontakozik”.⁵³ Sőt, „minden szó, mintha valami középből törne fel”.⁵⁴ Továbbá maga „a tükörkép a szemlélő mint médium révén lényegileg kapcsolódik össze magával a látvánnyal”.⁵⁵ Tehát a szemlélő – és a beszélő is – maga is médium, helyet ad a történésnek, általa, benne történik valami.

1.5. Egy olyan grammatika, mely nem volna alávétve az alanynak

Derrida az alany központi szerepének dekonstrukcióját megcélozva Nietzsche szellemiségét idézi, amikor egy olyan grammatika lehetőségét keresi, amelyben a nyelv nem az alany köré szerveződik. Derrida szerint a nyelvben levés kényszerít arra, hogy a lét, a jelen-lét, ugyanakkor az egységbe, az azonosságba vetett *hit* fogalmait használva már eleve belőlük induljunk ki. Innen adódik a kérdés, hogy „»Ki jön a szubjektum után?«, ahol a »ki«, mint jel, talán már olyan grammatika felé mutat, amely nem volna többé

42 | Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In: *Gesammelte Werke Band 1. Hermeneutik I.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990. 142.

43 | Uo. 108.

44 | Uo. 137.

45 | Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat.* Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp. 1984. 273.

46 | Uo. 282.

47 | Uo. 293.

48 | Vö. uo. 293.

49 | Uo. 296.

50 | Uo. 323.

51 | Vö. uo. 298.

52 | Uo. 299.

53 | Uo. 317.

54 | Uo. 318.

55 | Uo. 323.

alávetve az »alanynak«⁵⁶. Derrida a jelentés és értelem forrásaként szolgáló alany hagyományos szerepének, illetve a beszélő alany szándékainak dekonstrukcióját szorgalmazza. Derrida a középiге szellemiségét idézi, amikor azt körvonalazza, hogy a *différance* egy olyan fogalom/*kőteg*, amelyben az alany már nem dominálja az eseményt:

hogy mindaz, amit az »el-különböződéssel« (*différance*) jelölni tudunk, miért nem egyszerűen aktív, s miért nem egyszerűen passzív, sőt inkább a kettő között elhelyezkedő köztes alakra emlékeztet, egy olyan műveletre, melyet sem elszenvedésként, sem a szubjektumnak egy tárggyal végzett tevékenységként nem lehet elgondolni, s nem lehet kiindulni sem a cselekvőből (ágens), sem az elszenvedőből (paciens), sem egyetlen ilyen terminusból, s mégcsak tekintettel sem lehetünk ezekre.⁵⁷

Ha a „középiге filozófiáját” az aktív-passzív binaritás ellenében próbáljuk rehabilitálni, egy alapvető kérdés merül fel: valóban képesek vagyunk-e nyelvi szinten eltávolodni ettől a binaritástól? Gondolatébresztő Heideggernek az *Útban a nyelvhez* c. írása, amely dialogizált esszé egy japán zen buddhista és egy kérdező között,⁵⁸ mint az „európai és a kelet-ázsiai világ párbeszédre lépésének ez az eseménye”,⁵⁹ mely kitekintőt nyithatna a nyelvbe ágyazódó szubjektum, szubjektum-objektum struktúra és medialitás összefüggésében, habár az is lehet, hogy ebben a dialógusban Heidegger voltaképpen pusztán csak monológot folytat.

Az indoeurópai nyelvcsaládok rendszerint a szubjektum-objektum viszonyára építenek, míg olyan keleti nyelvek, mint a kínai, japán és koreai, nem illeszkednek egyértelműen az aktív-passzív igei felosztásba. Ugyanakkor a mediális jelentésszféra releváns lehet ezekben a nyelvekben, különösen a zen buddhista, taoista, konfuciánus filozófia tükrében, amelyek nem az alany uralmát, hanem az önmagátlanságot, nem cselekvést, áramlást, ürességet, jellegtelenséget, a közép egy meghatározott fogalmát helyezik előtérbe.

2. Medialitás az üresség, önmagátlanság, indifferencia, jellegtelenség és „közép” tükrében

2.1. Üresség, önmagátlanság, indifferencia

Han az *üresség* és az *önmagátlanság* nyelvének nevezi a kínai nyelvet, mely írásjegyeinek nincs lényegi ismérvük, nem rendelkeznek lexikális identitással, szinte üres jegyekként gondolhatóak el.

56 | Jacques Derrida: „Jól enni márpedig muszáj”, avagy a szubjektumszámítás. Ford. Gángó Gábor. In: *Testes Könyv II.* Szerk. Kis Attila A.–Kovács Sándor S. K.–Odorics Ferenc. Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport, Szeged 1997. 293.

57 | Jacques Derrida: Az el-különböződés. Ford. Gyimesi Tímea. In: *Szöveg és interpretáció.* Szerk. Bacsó Béla Cserépfalvi kiadása, Bp. 1991. 47–48.

58 | Vö. Almási Miklós: Utószó. In: Martin Heidegger: *Útban a nyelvhez.* Ford. Tillmann József. Helikon, Bp. 1991. 49.

59 | Tillmann József: Kelet és nyugat kapujában. A fordító utószava. In: Martin Heidegger: *Útban a nyelvhez.* 54.

A klasszikus kínai nyelv az üresség és az önmagátlanság nyelve. Írásjegyei rendkívül mozgékony elemek, amelyeknek nincsenek lényegi ismérvei [...]. Azokat a klasszikus kínai írásjegyeket, amelyek semmiféle lexikális identitással nem rendelkeznek, »üres jegyeknek« [...] nevezik. [...] Az »üres« (*hszü*) nem a jelentés valami *hiányára* utal. Nem negációt jelöl, hanem valami pozitívumot jelez. [...] A régi kínai nyelv »eleven« és »holt« jelek között is különbséget tesz [...]. Az utóbbiak főnévi vagy melléknévi formájú állapotot fejeznek ki; az előbbieken ellenben igei formájú folyamatszerűsége utalnak.⁶⁰

Az üresség a kínai gondolkodás fő motívuma, mely a dolgokhoz nem társít változatlan ismérveket:

a dolgok üres jelekként viselkednek. Nem egyfajta szubsztancia hordozói, hanem önmagukban szubsztanciátlanok: *önmagátlanak* és *in-differensek*. Identitást, meghatározott karaktert csak egy adott konstellációban nyernek. Nem véletlen, hogy a rögzített jelentés nélküli írásjegyeket »üres« jeleknek nevezik. Az üresség a kínai gondolkodás egyik kulcstoposza.⁶¹

Lao-ce írja: ahol megvalósul a teljes üresség, ott a nyugalom tisztán megmarad”,⁶² „a teljesség akár az üresség”.⁶³ Lao-ce kimondja, hogy „a bölcs a szívét kiüríti”.⁶⁴ A zen buddhizmusban is centrális fogalom az üresség, mely szemben áll a felosztás, megkülönböztetés által láthatóvá váló szubsztanciával, az ürességnek nincs szubsztanciája. Az üresség nem megsemmisít, hanem elkerüli, hogy valami túlsúlyba jusson, szubsztanciásodjon. Ez az üresség nem negatív teológia, tagadás vagy nihilizmus, illetve szemben áll a – *horror vacui* – a semmitől való irtózás horrorjával. Ez az üresség más, mint a *Versammlung in das Ereignis*.

Han a klasszikus kínai nyelvet az *in-differencia* nyelvének is nevezi, mely

cseppfolyós, elmosódó, lebegő nyelv. Rendkívüli mértékben hajlékony, és gazdag átmenetekben, köztes stádiumokban, kombinációkban. A klasszikus kínai írásjegyek grammatikai értéke nem adható meg egyértelműen, inkább egy kontinuumban helyezhető el. [...] Az efféle interdetermináltság csöppet sem szokatlan a kínaiban. A grammatika értéke nem az írásjegy rögzített *tulajdonsága*. Az írásjegy értéke inkább viszonyaiból, azaz a kontextusból adódik.⁶⁵

Saussure strukturalista nyelvelméletében a nyelv a különbségek, a differenciák rendszere,⁶⁶ nem pozitív jelentések összessége, hanem *differenciák hálózata*. Egy szó

60 | Byung-Chul Han: *Önmagátlanság. A Távol-Kelet kultúrájáról és filozófiájáról*. Ford. Molnár Zoltán. Polaris 2024. 94–95.

61 | Uo. 97.

62 | Lao-ce: *Tao Te King: Az út és erény könyve*. Ford. Weöres Sándor. Trubadúr 2022. 30.

63 | Uo. 71.

64 | Uo. 15.

65 | Byung-Chul Han: *Önmagátlanság*, 94.

66 | Vö. Ferdinand Saussure: *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*. Ed. Charles Bally et al. De Gruyter, Berlin 1967. 139.

jelentése abból adódik, hogy *miben különbözik* más szavaktól. Derrida Saussure-értelmezésében a „differencia játékát”⁶⁷ emeli ki, amely a jel működésfeltétele: „minden jel működésének lehetőségfeltétele ez a játék”.⁶⁸ A nyelvrendszer differenciákból áll, „ezek a differenciák egyrészt játékba jönnek [...], másrészt ezek a differenciák maguk is következmények”,⁶⁹ nem készen levőek. A jelentés *sosem rögzül teljesen*, mindig más jelekre tolódik; minden fogalom a másikhoz való viszonyában alakul. Derrida a jelentés meghatározásának lehetetlenségét hangsúlyozza, Han a rögzítés szükségletlenségére, sőt értelmetlenségére mutat rá egy olyan nyelv kapcsán, amelynek belső rugalmassága eleve kizárja a kategóriák alkalmazását. A valóság nem entitásokból, hanem folyamatokból, interdetermináltságból áll. A klasszikus kínai világtkép nem oppozíciókon alapul, hanem komplementaritáson és kontinuumokon (yin-yang, tao). Nincs szükség jelenlétre vagy annak hiányára, azonosságra és különbségre. Ez a fajta indifferencia – és semlegesség – nem marad meg a nyelv szintjén, hanem az egész világszemléletet átfogja. Csuang-ce írja: „minden dolgot egyformán [kell] kezelni”, „egyszerűen csak hagyd, hogy a dolgok változása haladjon szabadon a maga útján”.⁷⁰ „Kísérelj meg, gyere velem a nem-cselekvés tájára, az egyszerűségbe és csöndbe, az elmélyülésbe és tisztaságba, a harmóniába és nyugalomba. Ott minden különbség eltűnik.”⁷¹ Az indifferenciában eltűnik a differencia és a cselekvés, sőt, a küldetés (Bestimmung) helyére a nem cselekvés kerül.

2.2. Lét és út, lakozás és vándorlás, lényegi létezés és önmagátlanság

A „népi metafizikákban” a *szubsztancia, ouszia, lényeg, önmagasság, sajátosság, létezés, tartózkodás, ház* centrális fogalmak. Han körvonalazza a különbséget a nem lakozás, vándorlás fogalmait illetően, Heideggert is felelevenítve. Heideggernél is előkerül a lényeg, ház, lakozás, mely fogalmak szembenállnak a *nem létezés, nem lakozás, céltalan vándorlás* képeivel a kínai filozófiában és a zen buddhizmusban.⁷² Csuang-Ce megfogalmazásában „a bölcs a nemlétezésben vándorol”, ez egy „jellegtelenbe való vándorlás”, a bölcs ott vándorol, ahol „nem ajtón jönnek, és nem házból laknak”.⁷³ Szintén kifejező értékű Csuang-ce: „akaratomnak nincs célja, nem tudom, honnan jövök. Jövök és megyek és nem tudom, hol állok meg”.⁷⁴ Han továbbá a buddhizmust a „sehol-sem-lakozás vallásának”⁷⁵ nevezi. Itt a Heideggerétől eltérő, *másfajta vándorlásról* van szó – *nem lakozásról*, amely más, mint az „*otthon-lét*”, a *benne-lét a világban*. Más, mint a *rendeltetés (Bestimmung)*, mely szembehelyezi magát az *eltévedéssel*. A zen buddhizmusban is központi szerephez jut a másfajta vándorlás képe: „a zen szerzetesnek olyannak kell lennie, mint a felhő, amelynek nincs állandó tartózkodási

67 | Jacques Derrida: *Az el-különböződés*. 44.

68 | Uo. 44.

69 | Uo. 50.

70 | Csuang-ce bölcsessége. Ford. Brelich Angelo. Terebess Ázsia E-Tár: <https://terebess.hu/keletkultinfo/csuangce.html> (Letöltve: 2025.06.17.)

71 | Uo.

72 | Byung-Chul Han: *Önmagátlanság*. 17.

73 | Vö. uo. 18.

74 | Csuang-ce bölcsessége: i. m.

75 | Byung-Chul Han: i. m. 35.

helye, és mint az áramló víz, amely nem támaszkodik semmire”.⁷⁶ Lao-ce írja: „az óvatos vándor nem hagy lábnyomot”.⁷⁷ A *lakozásból vándorlás* lesz. A „*tao* így nem a dolgok »ura«, nem »szubjektum«”.⁷⁸ Han rámutat arra, hogy „*nyomok* csak a *létben* keletkeznek. A távol-keleti gondolkodás kulcstoposza nem a *lét*, hanem az *út*”.⁷⁹ Itt Han árnyalja a *lét* és az *út*, a *lakozás* és a *vándorlás*, a *lényegi létezés* és az *önmagátlan-ság* különbségeit. Az önmagátlan-ság Konfuciusznál is jelen volt. Han felidézi, hogy „Konfuciusz nem énezett”,⁸⁰ itt az „énezett” forma *igésíti* az ént.⁸¹ Ezek a gondolatok az *alanytalanság*, *önmagátlan-ság*, *üresség* képeit idézik, a valakiből egy senki lesz, de nem egy heideggeri *akárki*. Ez már „egy olyan úton való vándorlás, amely út üres”.⁸² Az üresség felülírja a kategoriális felosztásokat, a kívül és a belül, szubjektum és objektum, aktív és passzív bináris logikáját. Itt már inkább arról van szó, hogy hogyan „veszítsük el” magunkat, nem pedig arról, hogy hogyan „találjuk meg” önmagunkat – wie kommt der Mensch zu seinem Selbst? –,⁸³ vagy hogyan tegyünk szert a *legsajátabb lenni* tudásra, *háza* és *háza*.

2.3. Az aktív-passzív és a távol-keleti nyelvek (koreai, kínai, japán)

Han a koreai nyelvből a nyugati nyelvekre való fordítás kapcsán felvázolja, hogy pl. az „úgy gondolom, hogy” szófordulat – németül íródott műről van szó – fölöt-tőbb szokatlanul hangzana a koreai nyelvben. Han azt emeli ki, hogy a (középigére is jellemző) „visszaható névmás szubjektivitással ruházza fel a gondolatot, míg a koreai kifejezés mentes minden alanyiságtól”.⁸⁴ Ugyanakkor az „az a gondolat ötlött fel benne” fordítás sem lenne megfelelő, annak ellenére, hogy hiányzik belőle a visszaható névmás, mivel ott a gondolat cselekvő szubjektumként felötlik, méghozzá egy szubjektumban – ezt Han passzív befogadó alanyként értelmezi. Ezeket a sémákat Han a „szubjektumstruktúra kényszerzubonyaként”⁸⁵ említi, mely felidézi a nietzschei metafizikailag bálványozott alany gondolatát. Han rámutat arra, hogy a koreai nyelvben és gondolkodásban, a fordítandó „úgy gondolom, hogy”-ban

a gondolat egyszerűen ott van, ahelyett hogy nekem vagy másvalakinek »jutna« vagy »támadna«. És nincs passzív alany sem, aki elszenvetné azt, ami történik. A koreai mindössze egy olyan *otlétet* hoz szóba, amelyben egyszerűen *senki sem érintett*.⁸⁶

76 | Uo. 19.

77 | Lao-ce: i. m. 46.

78 | Byung-Chul Han: i. m. 33–34.

79 | Uo. 19.

80 | Uo. 20.

81 | Uo. 20.

82 | Lao-ce: i. m. 16.

83 | Martin Heidegger: Überlegungen II. – VI. (Schwarze Hefte 1931 – 1938). In: *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*. Band 94. Hrsg. Peter Trawny. Vittorio Klostermann, Frankfurt am M. 2014. 6.

84 | Byung-Chul Han: i. m. 106.

85 | Uo. 107.

86 | Uo. 107.

Azáltal, hogy a koreai nem ismeri az aktív-passzív felosztást, *képes kiemelni magát a történetet*. Azáltal, hogy nincs cselekvő vagy elszenvető alany, sőt, még a visszaható ige is gyanús, a történetek sorozata jut szóhoz:

a koreai nyelv nem ismeri az aktív és passzív egyértelmű megkülönböztetését. Ennélfogva képes kiemelni magát a történetet, amelynek nincs sem cselekvő, sem elszenvető alanya, amely mindössze végbemegy vagy bekövetkezik. De már ez a *végbe-megy* vagy *be-következik* is túlságosan cselekvő. A távol-keleti nyelvekben sokszor egészen elmarad az alany. Az ige így nem ritkán egymagában áll, ami lehetetlenné teszi, hogy a cselekvéshez egyértelmű módon cselekvőt rendeljünk. Az alany gyakori hiánya miatt egy *cselekvés* leírása sokszor olyan egymást követő *történetek* vagy *események* sorának benyomását kelti, amelyben senki nem vesz részt.⁸⁷

Han leírja azt is, hogy

a japán nyelvben is létezik olyan igei forma, amely sem cselekvőnek, sem szenvedőnek nem nevezhető. A *dzsihacu* olyan történetet jelöl, amely mintha magától esne meg. A »magától« visszaható névmás azonban megint csak megsemmisíti a pusztá történetjellegét, amelyet a japán kifejezni szándékozik. A pusztá történetben semmiféle alany nem mutatja meg *magát*. Ezzel szemben a nyugati nyelvekben az ige nem *szabadítható* meg az alanytól.⁸⁸

Han kifejti, hogy „a távol-keleti kultúra legfeljebb az aktív és passzív közötti in-differencia kultúrájának nevezhető”.⁸⁹ Leginkább egy visszafogottság jellemző a klasszikus kínaiakban, ez azonban korántsem magától érthető, hiszen „egyszerűbb lenne bevetni egy alanyt, amely *felvilágosító* erővel bírna”.⁹⁰

Bár mind a középi, mind a kínai mentes egy tisztán aktív-passzív szembeállítástól, a középi esetén – ahogy ezt Benveniste is körvonalazta – a történet a *szubjektumban* zajlik le, míg a keleti gondolkodás *szubjektummentes*, önmagátlan történet. Innen szemlélve felmerülhet, hogy még egy mediális grammatika is gyanúra adhat okot a szubjektumcentrikus gondolkodást illetően olyan keleti kultúrkörökben és nyelvekben, mint a kínai, japán, koreai, amely megszabadulni látszik az alany metafizikai bálványozásától. Az önmaga az in-differencia „antitézise”, mely utóbbi túl van aktívon és passzívon, alanyon és tárgyon.

2.4. Jellegtelenség és nem cselekvés

A kimondhatatlan nem tartozik a Távol-Kelet gondolkodásához, ott a nyelv nem túl kevés, hanem túl sok.⁹¹ Nem titokról, rejtélyről van szó, hanem egyszerűen ígylétről.

87 | Uo. 108.

88 | Uo. 110.

89 | Uo. 110–112.

90 | Uo. 113.

91 | Uo. 117.

Nincs elválasztás ismert és ismeretlen között, nincs rejtett igazság. Jullien a távolkeleti művészetek kapcsán szintén megjegyzi, hogy ott

a kimondhatatlan nem abszolút jellegű [...], hanem *viszonylagos*: ott rejtőzik minden megnyilatkozás mélyén, de kicsúszik a szavak szorításából [...]. Vagyis minél kevesebbet mondunk [...] annál jobban megjeleníthetjük a jellegtelenséget.⁹²

Jullien a kínai kultúra kapcsán a *jellegtelenség* fogalmát állítja előtérbe, melyet a határokra való tekintettel nem levéssel, semlegességgel, jellemezhetetlenséggel, illékonyasággal, visszafogottsággal, közbülsőséggel, átmenetiséggel, egyensúlyisággal, egyfajta középpel hoz összefüggésbe, mint ami állandó átmenet, mely összeköti egymással a különböző aspektusokat, érintkezésbe hozza egymással, megnyitja őket. Julliennél a jellegtelenség „nincs tekintettel a tudás különböző területeit elválasztó határokra, mivel semleges értéket alkot, s ekképp eredete minden lehetségesnek”.⁹³ A jellegtelenség „nem fogalomként működik, hanem egy bizonyos egyensúlyt, egy közbülső szakaszt, egy átmeneti és folyton fenyegetett stádiumot jelképez”.⁹⁴ Ez átfedi az egész kínai kultúrát, melynek egyik jellegzetes példája a „semmitmondó íz”,⁹⁵ de fellelhető a (tájkép)festészetben, költészetben, esztétikában. Jullien amikor a „»közép« (vagy a »tao«) íztelenségét körvonalazza, felidézi, hogy „az ókori taoisták szerint a valóság alapja »jellegtelen« és »íztelen« módon [...] mutatkozik meg”.⁹⁶ Lao-ce írja: „a tao, amely elhagyja szájunkat, milyen sótlan, mennyire nincs íze! Ha valaki nézi, nincs mit meglátnia? Ha valaki hallgatja, nincs mit meghallania”.⁹⁷ Jullien kifejti, hogy „amikor semmilyen íz nem nyilvánul meg, az »ízlelgetés« élménye annál intenzívebb, mivel semmi sem rendelhető hozzá, bővelkedik az esetlegességekben, és mindig kész az átalakulásra”.⁹⁸

Az íz nem érthető meg önmagából, nincs ilyen önmaga – Han szavaival önmagátlan –, inkább viszonylagos. Jullien Csuang-cét is felidézi: „hagyd szíved kibontakozni az eloldódáshoz vezető jellegtelenségbe”.⁹⁹ Éppen az áttetsző íz az, amely „ízletlenség révén minden ízt egyesít, és kibékíti őket egymással”.¹⁰⁰ Ezért van az, hogy a bölcs ízletesnek találja az íztelent, és „nem cselekvéssel cselekszik”.¹⁰¹ A jellegtelenség egyfajta állandó átmenet, „míg az íz szembeállít és elválaszt, addig az íztelenség összeköti egymással a valóság különböző aspektusait, megnyitja őket egymás előtt, és érintkezésbe hozza őket egymással”.¹⁰²

92 | François Jullien: *A jellegtelenség dicsérete a kínai gondolkodás és esztétika alapján*. Ford. Sujtó László. Polaris 2025. 68.

93 | Uo. 9.

94 | Uo. 82.

95 | Uo. 9.

96 | François Jullien: *i. m.* 27.

97 | Lao-ce: *i. m.* 35.

98 | François Jullien: *i. m.* 28.

99 | Csuang-ce bölcsessége: *i. m.*

100 | François Jullien: *i. m.* 113.

101 | Lao-ce: *i. m.* 61.

102 | François Jullien: *i. m.* 38.

Lao-ce tovább fejtegeti a nem cselekvést: „szó nélküli tanítással s a nem-cselekvés hatalmával mi sem mérközhet a világban”.¹⁰³ „Mindent végbe visz a nem-cselekvés. A világot tétlen tartja kézben. Aki tevékeny, a világot nem tartja kézben.”¹⁰⁴ „Tégy tett nélkül”¹⁰⁵ – szólít fel Lao-ce. Ugyanígy, a nem kormányzás a leghelyesebb kormányzás. Míg Han az *önmagátlanság* fogalmát állítja középpontba, addig Jullien a *jellegtelenséget*, mely „jellemzhetetlen, diszkrét és visszahúzó”.¹⁰⁶ Jullien „a kínai kultúra minőségeként, sőt a »közép«, az »alap« [...] minőségeként ismeri el a jellegtelenséget”.¹⁰⁷

3. A sokarcú „közép”, avagy az arctalan közép

Benveniste értelmezésében a középiige önálló diatézise esetén az alany helyet ad a történéseknek, mely benne megy végbe. Bár a középiige ma többnyire eltűnt formailag, de filozófiai jelentősége fennmaradt, főként azokban a gondolkodásokban, amelyek a cselekvés és lét, illetve a nyelv határait újraértelmezik. Míg a szubjektum-objektum struktúra metafizikájának meghaladási igényéhez kapcsolódó Heidegger és Gadamer gondolkodásában a nyelv kulcsfontosságú szerepet játszik – mivel a megértés mindig nyelvileg közvetített; nincs „nyers” lét, csak interpretált lét mint hermeneutikai médium, illetve a nyelvben mutatkozik meg a világ –, addig a Han és Jullien által felelevenített távol-keleti filozófiákban a lét vagy igazság nem nyelvi természetű, hanem intuíció és csend által, a nyelven „túli”, vagy „előtti” tapasztalat révén adódik. Lao-ce megfogalmazza: „Az út, amely szóba-fogható, nem az öröktőlvaló; a szó, mely rája mondható, nem az örök szó”.¹⁰⁸ A zen koan is azt sugallja, hogy tudás nem érhető el racionális gondolkodással, nyelvi magyarázatokkal, hanem közvetlen, nyelv „előtti” vagy azon „kívüli” tapasztalat révén. Bódhidharma négy-sorosa szerint: „Külön hagyomány a tanon túl, Nem alapul írott jegyen”.¹⁰⁹ A név előtti tapasztalatra irányuló gyakorlatok meditatív vagy intuitív jellegűek, amelyek célja, hogy az ember „kilépjen” a fogalmi gondolkodásból. A középiige közelebb áll ehhez a „nyelv előtti” egységhez, ahol még nem különült el élesen alany és tárgy, szubjektum és objektum.

Körvonalazódnak a fogalmak különbözőségei: *hallgatás, üresség, jellegtelenség, önmagátlanság, semlegesség, visszafogottság*, másfelől pedig *nyelv, szubsztancia, dolog, önmagasság, hatalom akarás, jelenlét*. Kirajzolódnak a közép különböző koncepciói. Egyrészt a közép a *semlegességgel* áll összefüggésben. Jullien szerint Konfuciusznál „a *semleges* annyit jelent, hogy nem húz sem jobbra, sem balra, nem jellemezhető egy adott módon [...] ebből a *semlegességből* ered minden tényleges hatóerő. S ugyancsak belőle ered az az állandó »jellegtelenség«, mely a Bölcs ismertetőjegye”.¹¹⁰ Jullien

103 | Lao-ce: i. m. 69.

104 | Uo. 76.

105 | Uo. 95.

106 | François Jullien: i. m. 9.

107 | Uo. 11.

108 | Lao-ce: i. m. 11.

109 | Bódhidharma: Négy-soros. In: *Folyik a híd. Csan buddhista anekdotakincs*. Szerk. Terebess Gábor. Officina Nova, Bp. 1990. 5.

110 | François Jullien: i. m. 35.

felidézi a konfucianizmust, mely a közép kapcsán annyit jelent, hogy „megtartásával elkerüljük, hogy egyoldalú pozícióba kerüljünk”.¹¹¹ Ugyanakkor a középút buddhista iskolája szerint a centralitás az *ürességgel* kapcsolatban értékelődik, mely meghaladja az ellentétek, a pólusok polaritását, feloldja a kettősséget. A középfogalom Han nyomán a világ áramlásával való együtt mozgás, önmagátlanság, alanytalanság, az in-differencia által írható le.

Az üresség gondolata Heideggernél is megjelenik – aki ismerte a zen buddhista tanítást az ürességről, és „párbeszédre” hívta azt –, azonban – bizonyos értelemben – hű marad, avagy nem képes túllépni vagy egy adott ponton nem célja túllépni a szubsztancialitás bizonyos korlátain. Habár A *dolog* c. tanulmányában a négy elem¹¹² körtáncát írja le, amelyben az elemek tükröződnek, mégis azok szubsztancialisan elkülönülnek, sőt, az összegyűjtő körtáncban mintha *lényegiségre* tennének szert. A körtánc közepe, mely üres, mintha egy *bensőségesség* állapotát (Innerlichkeit) sugallná.¹¹³ A „nyugati metafizikái” hagyomány bár tudatosította a szubsztancia, a szubjektum és a szubjektum-objektum struktúra problematikusságát, az erre irányuló törekvések nem képesek túllépni e korlátokon. A szubjektum helyén keletkezett úr nyomán mindig kényszeresen szükség van valamiféle *pótlékra*, amely az okozott úrt helyettesíti. Avagy feltételez valamit, ami elrejtőzött, nem vagy nehezen felfedhető, vagy nem megismerhető, magánvaló, nem elgondolt, spekulatív.

Han rámutat arra, hogy bár Derrida szintén megkérdőjelezi az identitást, szubsztanciát, mégis ez „idegen marad”¹¹⁴ a távol-keleti gondolkodástól, ahol „az üresség, a távollét végső soron összefogó, centripetális hatású, míg az elkülönböződés és a rizóma erőteljesen centrifugális – szétszórja az identitást, forszírozza a sokféleséget”.¹¹⁵ Míg a *différance* a struktúrák centrifugális megbontásához járul hozzá, addig a Távol-Kelet ürességkonceptiói centripetális, összerendező, kontingens, nyugalomba forduló viszonyrendszert teremt.¹¹⁶

A középígéhez kapcsolódó leírásában az egyén *helyet ad* a törtéetésnek, míg a Han és Jullien által körvonalazott közép az üresség és egyszerű ígylét tere. A középige és a középígei, mediális gondolkodás kiszorulása nemcsak nyelvtörténeti, hanem szemléletbeli veszteség. Egymás mellé állítható a *szubjektum* felfogása, az *aktív, uraló alany* versus a *szubjektummentes, folyamatközpontú* szemlélet. A kínai buddhista és taoista gondolkodás gyakran beszél az „ürességről” mint lehetőségi térről – ehhez hasonlóan a mediális sem saját tartalmat hoz, hanem feltétele a tartalom áramlásának.

A zen buddhizmus kapcsán körvonalazza Han, hogy ott a közép nem kapcsolódik immanenciához, transzcendenciához, teológiához, teleológiához, hanem a közép üres, sőt voltaképpen maga a közép *hiányzik is*, hiszen bárhol, bármi lehet közép. A közép mindentől szabad, *önmagától is*.¹¹⁷ Hasonlóképpen mutat rá a közép lokalizációs lehetetlenségére Hamvas Béla:

111 | Uo. 110.

112 | Martin Heidegger: A *dolog*. In: A *dolog és a nyelv*. Két tanulmány. 28.

113 | Martin Heidegger: A *nyelv*. 46.

114 | Vö. Byung-Chul Han: *Önmagátlanság*. 33.

115 | Uo. 33.

116 | Vö. uo. 98.

117 | Byung-Chul Han: *Philosophie des Zen-Buddhismus*. 19.

az élet teljes értelmét a valósághatáron nyeri el. A valóság-határ azonban nem kívül van, hanem belül, vagyis közvetlenül a középpont mellett, amely belül is van, kívül is van, és nincsen sem belül, sem kívül.¹¹⁸

Csung Jung mondja, „a semerre sem hajlót nevezik középnek”.¹¹⁹

Nincs lényeg, alap, Grund, isteniség, bensőségesség, enyémvalóság, amelyre építeni lehet, házat és hazát mint tulajdont, amelyben lakozhatunk, amelyet birto-
kolhatunk, amely felett hatalmat gyakorolhatunk, pontosan ezért a *Mitte* – közép –
egy olyan közép, amely barátságos. Han elgondolásában a barátság médiuma éppen
az üresség, a barátságos in-differenciája.¹²⁰ A barátságosság se nem aktív, se nem
passzív.¹²¹ Nincs ott hatalomakarat, irányító akarat, heroizmus vagy alávetettség,
hanem „üres közép”.¹²²

A nyelv médiumában a világ nyílik meg – és – a közép ürességében a lét oldódik
fel. A közép nem lokalizált pozíció, hanem olyan áramlás, mely alanytalan és tárgy-
talan akar lenni. A középiге így nemcsak nyelvi maradvány, hanem egy radikálisan
más ontológia nyoma: ahol a cselekvés nem egy szubjektum-objektum viszony alá
rendelődik, hanem az esemény „magától” esik meg.

Middle Voice and Mediality – Philosophical Possibilities and Linguistic Constraints?

Keywords: middle voice, language, subject, mediality, selflessness

If it is true that the medial mode of thought associated with the middle voice – which appears to be vanishing from Indo-European languages – once represented a special way of thinking and experiencing, in which the binary metaphysical structure of subject and object was not sharply divided, but rather the unfolding of happening occurred within the individual, then the significance of Benveniste's claim becomes clear: the disappearance of the grammar of the middle voice prompts a new grammar of action. While Nietzsche is highly skeptical of language – in which the subject is the grammatical idol – and Derrida advocates for a grammar not subordinated to the subject, for Heidegger “language is the house of Being”, and for Gadamer “understandable Being is language.”

In a different approach – opposing the subject-object structure – Han and Jullien recall the Far Eastern languages through concepts such as selflessness, blandness, emptiness, indifference, and a specific notion of the middle. While in the case of the middle voice the unfolding takes place within the subject, in the discussed Far Eastern languages and modes of thought the unfolding is subjectless and selflessness.

118 | Hamvas Béla: Zen tanulmány. In: *Az ősök nagy csarnoka II. Kína – Tibet – Japán*. Medio Kiadó, Szentendre 2003. 309–335.

119 | Csung Jung: A közép mozdulatlansága. Ford. Tőkei Ferenc. In: *A bölcsesség útja*. Szerk. Pászka Imre. Kriterion Könyvkiadó, București 1988. 69.

120 | Vö. Byung-Chul Han: *i. m.* 45.

121 | Uo. 66.

122 | Uo. 17.